

LE PROJET SPINOZISTE ET LA MORALE

10^{ème} leçon

Au cours de cette seconde année, le cours du professeur Alquié va porter sur l'étude de deux notions fondamentales dans la philosophie de Spinoza, celle de servitude, celle de liberté. Spinoza veut en effet, c'est là son souci essentiel, rendre l'homme libre au sens où il entend ce mot, c'est-à-dire transformer un être asservi à la fortune et aux passions en un être ne dépendant que de lui-même, et, par là, un être malheureux et inquiet en un être heureux et jouissant, dès ce monde, du bonheur complet, de la béatitude et de la vie éternelle.

Il sera parlé au cours cette deuxième année de trois livres de l'*Ethique* :

- du troisième qui a trait aux sentiments et aux affections,
- du quatrième qui a pour titre « De la servitude humaine » ou, ajoute Spinoza, « de la force des sentiments »,
- du cinquième qui a pour titre « De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine ».

En ses deux premiers livres qui ont fait l'objet des neuf leçons de l'année précédente, Spinoza a exposé, en des considérations théoriques, ce qu'est Dieu, confondu par lui avec la Substance ou avec la Nature, et ce qu'est l'homme ; il a fait de l'âme et du corps humain des modes de Dieu, l'âme étant un mode de l'attribut pensée, et leur correspondance s'expliquant par l'unité de la Substance elle-même. L'ordre et la connexion des idées est en effet pour Spinoza la même chose, *idem est*, que l'ordre et la connexion des choses. L'*Ethique* est d'abord une éthique, c'est un livre de morale qui doit conduire l'homme au salut, qui nous dit ce qu'il est nécessaire que nous sachions pour parvenir au salut, c'est pourquoi Alquié, au cours de cette dixième leçon, va revenir sur ce projet éthique, préciser ses rapports avec celui de la morale traditionnelle, et examiner comment il commande l'ensemble de l'œuvre de Spinoza.

Il étudie pour cela quelques textes et en particulier le début du *Traité de la réforme de l'entendement*, au commentaire duquel la présente leçon est majoritairement consacrée.

A/ Comment parler de morale, et parler de liberté dans une philosophie de la nécessité ?

Ce qu'il faut remarquer, avant tout, pour résoudre ce problème, précise Alquié, c'est que dans l'ordre chronologique de ses pensées, Spinoza n'a jamais eu à poser ainsi la question. Et ce qui fait qu'il tend lui-même à la poser ainsi, c'est qu'il s'est attaché à valoriser sa conception spéculative, la conception théorique du monde qu'il s'est faite, par rapport à la conception éthique qu'il se fait du salut. Et cela parce que la philosophie est pour Alquié, explication et non sagesse.

Ici, Alquié ouvre une seconde parenthèse si l'on veut comprendre Spinoza. Il se trouve à une époque où personne ne croit plus à la sagesse. Il est en tout cas à une époque où l'on ne demande plus à la philosophie de leçons de sagesse. La valeur

d'un système est considérée comme purement explicative. Ce qui intéresse dans une philosophie, c'est l'explication qu'elle offre d'un certain nombre de choses. Autrement dit, on confond le système philosophique avec l'explication scientifique. Et cette conception est projetée dans les philosophies du passé, ce qui entraîne sinon un contre-sens, du moins un véritable renversement de perspective. Ainsi Alquié croit que Spinoza, en écrivant l'*Ethique*, a voulu nous proposer une certaine conception théorique du monde.

Cela étant, Alquié remarque qu'après avoir lu avec beaucoup de soin les trois premiers livres qui proposent une telle conception, quand il arrive à la conception éthique proprement dite, à la conception du salut, celle-ci lui paraît presque secondaire. Lorsqu'il rencontre ce salut au début du livre IV, il a l'impression qu'elle intervient à titre d'élément étranger, ou du moins surajouté, dans une réflexion purement explicative et théorique.

Dans l'esprit de Spinoza, il n'en serait assurément rien ; c'est tout au contraire le souci du salut qui est le premier, et qui conditionne l'exposé théorique, lequel est fait, si l'on peut dire, pour le servir, et a été construit, selon la vérité sans doute, mais à l'appel de l'exigence du salut.

B/ Schéma général premier dont part Spinoza

Il se trouve deux dialogues insérés dans le *Court Traité*. Le premier est un dialogue entre quatre personnages : la concupiscence, l'amour, l'entendement et la raison. Sans vouloir le commenter, Alquié veut en retenir ceci.

C'est l'amour qui prend d'abord la parole pour demander à l'entendement, puis à la raison, de lui révéler un être total et parfait qui puisse le satisfaire. La concupiscence niera l'existence d'un tel être. La raison, au contraire, affirmera cette existence, répondant ainsi à l'exigence de l'amour. Mais ce qui importe au propos d'Alquié, c'est que ce soit à la demande de l'amour que l'entendement et la raison se mettent en route, se mettent en quête. Non qu'il veuille en conclure que la raison spinoziste soit une raison passionnelle et qu'elle se mette au service d'un intérêt affectif qui lui serait étranger. Bien au contraire, la raison c'est la faculté du vrai. Elle n'affirme que la vérité, et c'est la concupiscence qui nous trompe. Mais bien que la raison qui intervient dans ce dialogue soit la raison spinoziste, bien que les discours qu'elle tient soient conformes à la doctrine qui sera trouvée définitivement dans l'*Ethique*, il demeure que cette raison apparaît dès le début comme un moyen de salut, et que le problème, tient à répéter Alquié, est posé par l'amour. Il est posé d'abord selon une exigence affective fondamentale, et pour résoudre une difficulté vécue, engendrée par un besoin personnel de bonheur et de salut. C'est l'amour qui réclame l'être unique, et souverainement parfait, que par la suite la raison révélera comme vrai.

Ce que tout ceci nous indique, c'est que l'*Ethique* est bien une éthique. Ce n'est pas un traité théorique qui prétend, d'une manière abstraite, et si l'on peut dire, sans souci moral, nous renseigner sur le monde. C'est un livre qui veut résoudre un problème humain total, mettant en question notre conduite et notre bonheur.

Il est encore à remarquer que, dans ce premier dialogue, il est clairement indiqué

que la perfection de l'amour dépend de celle de l'entendement, et que la perfection de l'entendement dépend elle-même de celle de l'objet qu'il conçoit. Il y a donc ici un véritable primat de l'intelligible sur l'intelligence, de l'être sur l'esprit.

Le schéma général premier dont part Spinoza est donc le suivant : une exigence de bonheur, une exigence de salut. L'amour, qui cherche un objet qui le satisfasse pleinement, demande à la raison de lui indiquer cet objet, et de démontrer son existence.

C/ Ce que furent l'exigence et l'expérience philosophique premières de Spinoza

Alquié considère maintenant le début du *Traité de la réforme de l'entendement*. Ce texte est pour lui à la fois plus clair et plus solide. Voici le texte en son début : « L'expérience m'ayant appris à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont vains et futiles, et que tous les objets de nos craintes n'ont en soi rien de bon et de mauvais, et ne prennent ce caractère qu'autant que l'âme en est touchée, je pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable et capable de se communiquer aux hommes, un bien qui puisse remplir l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tous les autres biens, en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, une joie continue et parfaite, et cela pour l'éternité. »

Ce début fort célèbre indique, à n'en pas douter, ce que furent l'exigence philosophique et aussi l'expérience philosophiques premières de Spinoza.

Il répond tout à fait à ce que demandait l'amour, dans le premier dialogue du *Court Traité*. Ce que recherche Spinoza, ce n'est pas, on le voit, une illusion ou un rêve consolateur. Bien au contraire, ce sont tous les biens habituellement poursuivis qui doivent apparaître comme illusion et rêve, puisqu'ils n'ont en soi rien de bon et de mauvais. Alquié insiste sur ce point : ils n'ont en soi, c'est-à-dire dans leur être objectif, rien de bon ni de mauvais (*nihil neque boni neque mali se habere*). Ils ne sont donc en vérité ni des biens ni des maux. Et ce sens relatif des termes « bien » et « mal » sera toujours maintenu par Spinoza. Il sera trouvé à la fin de cette leçon, en parlant de l'*Ethique*.

Spinoza demande donc un bien en soi, qui ne peut être que l'être. C'est le sens des mots « bien véritable », *verum bonum*. Ce terme *verum bonum* l'oppose à ces faux biens, à ces biens qui ne sont pas *in se*, en soi.

Le texte spinoziste, comme le premier dialogue du *Court Traité* dont Alquié vient de dire un mot, ne s'explique, lui aussi, que par le primat de l'intelligible, dans la perspective du primat de l'intelligible sur l'intelligence, et de l'être sur l'esprit. Il faut que cet être, ce bien en soi, existe d'abord.

Dans le premier dialogue, on l'a vu, l'amour, soucieux d'un bien total et stable, demandait à l'entendement s'il avait conçu et s'il existait un être souverainement parfait.

Mais une autre remarque, selon Alquié, est encore à faire ici. En effet, jusque-là, quand il a dit qu'il y avait primat de l'intelligible sur l'intelligence, il s'est borné à

rappeler qu'au point de départ, du moins, Spinoza reprenait la doctrine classique de l'amour éclairé, et valant ce que vaut son objet. Mais en réalité, dans le texte du *Court Traité* comme dans le texte de la *Réforme de l'entendement* qu'il commente maintenant, il y a plus encore. En effet, *il ne s'agit pas de degrés dans l'amour, dans un amour qui, comme c'est le cas dans l'amour platonicien, s'élèverait de plus en plus, vers un objet, un objet véritable. Il s'agit bien plutôt d'une coupure qui, chez Spinoza, se maintiendra toujours* et qu'exprime du reste l'opposition des deux termes qui sont l'objet de ce cours, le terme servitude et le terme liberté.

Cette coupure, c'est celle des faux biens qui sont, non pas des degrés inférieurs des vrais biens, mais de simples illusions, qui ne sont rien en soi, comme il a été dit, et qui ne nous donnent, comme l'écrit Spinoza, d'autre réalité que celle de l'émotion de notre âme. C'est l'opposition de ces faux biens et du vrai bien qui est l'être, qui est la Nature, qui est Dieu. Au reste, Alquié le dira tout à l'heure, cette séparation sera nuancée par des affirmations en apparence contraires.

D/ Crainte d'abandonner le certain pour l'incertain

Alquié considère à présent la suite du texte. Au début du texte, Spinoza nous dit qu'au départ il y a eu une espèce de choix entre les faux biens qui n'ont rien de bon ni de mal en soi, et le vrai bien, qui est en soi, *verum bonum*.

Dans la suite du texte, Spinoza nous dit qu'il a longtemps hésité entre deux sortes de biens, entre les biens qui nous occupent le plus souvent dans la vie, c'est-à-dire la richesse, les honneurs, le plaisir sensuel et d'autre part, le vrai bien. Et il s'est longtemps demandé si, en renonçant aux premiers, c'est-à-dire aux honneurs, aux plaisirs et aux richesses, pour le second, il n'allait pas abandonner le certain pour l'incertain.

Mais Spinoza comprend très vite que le mot *certain* et le mot *incertain* ont deux sens, et c'est le second point sur lequel Alquié souhaite attirer notre attention. Les biens tels que richesses, honneurs et plaisirs, sont incertains par leur nature même. Par conséquent, ils ne peuvent d'aucune façon donner le bonheur. Ils sont extérieurs à nous, passagers, fugaces, ils ne dépendent pas de nous, ils ne peuvent jamais être véritablement possédés ; je ne possède jamais un plaisir, puisqu'il fuit ; je ne possède jamais une richesse, puisque je peux mourir ; je ne possède jamais un honneur, puisque je peux être rejeté de la place dans laquelle j'avais acquis cet honneur. Donc ce sont des biens qui paraissent certains parce qu'ils sont à la portée de main, si l'on peut dire, mais qui, en fait, sont incertains par nature. En ce qui concerne le vrai bien, au contraire, c'est sa seule obtention qui est incertaine. Ce qui est incertain c'est que je puisse l'atteindre . Je ne suis jamais sûr d'y parvenir. Mais ce n'est pas sa nature.

Dès que nous avons compris cela, compris qu'il y a des biens qui sont incertains par nature, et les biens qui sont incertains seulement par les chances que nous avons d'y accéder, dès que nous avons compris cela, le choix est nécessairement fait. D'un côté, il y a un bien incertain par nature, *bonum sua natura incertum*, et qui donc, d'aucune façon, ne peut offrir le bonheur que je cherche. De l'autre se trouve un bien dont l'acquisition peut être incertaine, mais qui est certain par

nature, et qui, si je l'obtiens, me donnera nécessairement le bonheur.

Spinoza, alors, se compare à un malade, et son texte est ici extrêmement intéressant : « Je me voyais, dit Spinoza dans un extrême danger, et donc contraint à chercher de toutes mes forces un remède, même incertain » (incertain au sens que je viens de définir). « A peu près comme un malade attaqué d'une maladie mortelle qui, prévoyant une mort certaine s'il ne trouve pas de remède, rassemble toutes ses forces pour chercher ce remède sauveur, quoique incertain s'il parviendra à le découvrir ».

Par conséquent, ce qui est incertain maintenant, c'est l'obtention, si l'on peut dire, du remède, ce n'est plus sa valeur, ou son existence.

Le thème du choix ainsi développé est en réalité celui d'un choix apparent, et qui n'a rien de commun avec celui du pari de Pascal, auquel un examen superficiel du texte pourrait faire songer. En effet, on pourrait très bien penser, en lisant le début du *Traité de la réforme de l'entendement*, qu'il y a quelque chose de commun entre ce texte et le texte célèbre de Pascal, où il se demande s'il doit choisir les biens de ce monde, c'est-à-dire la vie, ou s'il doit choisir Dieu. Le rapprochement serait fallacieux.

Car il ne s'agit pas pour Spinoza d'une véritable option, telle qu'elle pourrait se présenter à un homme ayant à choisir des biens d'inégale valeur, mais tous également positifs. En réalité, selon un schéma de pensée que l'on retrouve toujours chez Spinoza, on n'a rien à perdre en abandonnant richesses, honneurs ou plaisirs des sens, et ceci à la fois parce que tout ce qu'il y a de véritablement positif en eux, et dans leur recherche, sera conservé lorsque nous serons en présence du vrai bien, et aussi parce que, si on les isole, si on les sépare du vrai bien, ils sont des illusions de bien, ils ne sont à aucun degré des biens. Dans la doctrine définitive, on verra précisément leur recherche exclusive parmi les affections passives qui diminuent l'homme.

E/ Pour Spinoza, l'option est entre Dieu (ou la Nature) et des biens qui sont de simples poisons

C'est ce qui permet d'expliquer le scolie de la proposition 41 du livre V de l'Éthique, quand bien même nous ne saurions pas que notre esprit est éternel, la morale et la religion seraient cependant pour nous les premières des choses.

Et dans le scolie, Spinoza remarque précisément que la conviction du vulgaire est tout autre. Pour la plupart des hommes, vivre selon la morale est un lourd fardeau, et ce fardeau n'est supporté que dans l'espoir d'une autre vie, où nous recevrons le prix de notre obéissance, et, comme le dit Spinoza de notre servitude.

Alquié fait remarquer, avant de continuer le commentaire de ce scolie, que les gens qui pensent de la sorte pensent à peu près comme Pascal le fait lui-même au moment du pari. Car je mets à part, et entre parenthèses, la question, tellement difficile, de savoir si, chez Pascal, le pari s'adresse aux seuls libertins, ou si Pascal lui-même a vécu le pari, et s'il l'a fait sien. C'est une question très intéressante, mais qui touche à la pensée de Pascal, mais qu'Alquié considère hors de son sujet. Quoi qu'il en soit, dans le pari de Pascal, celui qui parie se demande s'il va choisir

la vie et les plaisirs de la vie, ou s'il va choisir la religion. Et toute l'argumentation de Pascal consiste à comparer la vie présente avec la vie future, la vie éternelle, et à nous montrer qu'il n'y a aucune mesure possible entre les biens finis de la vie présente et les biens infinis de la vie éternelle.

Il demeure que le raisonnement suppose que les biens de la vie présente sont de vrais biens. Ainsi si je perds la vie éternelle, j'ai vraiment tout perdu, puisque, dans ce cas, j'ai perdu ma vie dans l'espoir d'une récompense future qui ne me sera jamais donnée. Le pari de Pascal conclut qu'il faut parier Dieu. Mais il implique que, s'il n'y avait pas de Dieu, j'aurais tort de parier Dieu. Car s'il n'y a pas de Dieu, j'ai évidemment perdu, en pariant pour lui, toutes les joies de la vie. C'est du moins comme cela que Pascal raisonne.

Mais Spinoza raisonne tout autrement car, ayant précisément parlé de ces gens qui sont moraux par devoir, qui s'imposent d'être moraux en se disant que, quand ils seront au ciel, ils seront récompensés des sacrifices qu'ils auront faits, mais qui cessent d'être moraux et religieux s'ils perdent la foi, il ajoute : « Ce qui ne me semble pas moins absurde que si quelqu'un, parce qu'il ne croit pas pouvoir éternellement nourrir son corps de bons aliments, préférerait se saturer de poisons et de substances qui apportent la mort ».

Donc, pour Spinoza, il ne s'agit pas d'une option véritable entre des biens qui seraient également des biens. Mais il s'agit d'une option entre Dieu (ou la Nature) qui est seul véritablement un bien, et des biens qui sont de simples poisons. En sorte que, même si je ne savais pas, comme dit Spinoza, que mon esprit est éternel, même si je n'avais pas compris l'*Ethique*, même si, par conséquent, je n'étais pas assuré de cette vie éternelle, il ne m'en faudrait pas moins vivre exactement comme la morale et comme la religion me demande de vivre. Et ceci parce que vouloir agir autrement serait commettre une action aussi absurde que celle d'un homme qui, parce qu'il croirait ne pas pouvoir, jusqu'à la fin de ses jours, avoir des aliments sains, commencerait immédiatement à prendre des aliments qui apportent la mort.

On le voit, par conséquent, pour Spinoza, il ne s'agit pas de choisir comme en un pari, entre des biens positifs : il s'agit d'aller vers l'être qui est le seul bien, et qui ne nous fera perdre aucun bien positif.

F/ Faut-il changer ou non l'ordre et la conduite de sa vie ?

Alquiel revient maintenant au début du *Traité de la réforme de l'entendement* dont l'enseignement va susciter une opposition entre Spinoza et Descartes.

En effet, ayant formulé son projet, Spinoza se demande s'il n'est pas possible de l'accomplir « sans changer l'ordre et la conduite de sa vie ». Et il ajoute aussitôt : « Je l'ai souvent tenté en vain¹ ».

On va voir que *chez Descartes*, le cas est différent. Chez lui, il existe *une morale*

¹ Au moment où il écrit ce traité, Spinoza n'avait pas encore compris qu'il faut une conversion radicale de l'esprit. On ne peut faire son salut sans changer l'ordre et la conduite de sa vie. Et en effet, Spinoza fera le choix de la solitude, renonçant à la vie brillante qu'il aurait pu facilement obtenir à plusieurs reprises.

provisoire, et cette morale provisoire consiste précisément à ne pas changer l'ordre ordinaire de sa vie pendant qu'on cherche le vrai. Car Descartes, entreprenant de chercher la vérité, se constitue d'abord, avant de mettre tout en doute, une morale par provision, et ceci pour une double raison. Pour Descartes en effet, le domaine de la pure spéculation et celui de la pratique, bien qu'ils doivent finalement se rejoindre, sont distincts. Ils sont distincts comme sont distincts l'entendement et la volonté. Comprendre est une chose, vouloir en est une autre. Le jugement comprend deux facultés l'entendement et la volonté, et l'entendement et la volonté sont deux facultés séparées. C'est là une première différence avec Spinoza, comme on va le voir. En outre, pour Descartes, l'essentiel est de ne pas demeurer irrésolu, et tout problème pratique se pose avec une urgence telle qu'on ne saurait attendre pour agir sa solution théorique. L'action n'attend pas, et, si je veux la vérité, je dois d'abord faire la part des choses, si je peux dire, et adopter un certain nombre de règles qui, observées, me permettront de continuer à vivre pendant que mon esprit, lui, mettra tout en œuvre et recherchera spéculativement la seule certitude.

Pour Spinoza, au contraire, il n'y a aucune distinction entre l'entendement et la volonté. Toute idée s'affirme, toute idée est, en son essence la plus profonde, affirmation. Et penser une idée, c'est l'affirmer.

Par conséquent, on ne peut pas séparer l'entendement de la volonté. Dès lors, pour chercher le vrai bien, ou même pour penser seulement le vrai bien, il faut se détourner effectivement, et de tout son être, de tout son être actif, affectif, intellectuel, des faux biens. On ne saurait penser à la fois la vérité et l'erreur. Plus exactement encore, la vérité dissipe l'erreur et n'en laisse rien demeurer ; pour se tourner vers le vrai, il faut abandonner l'erreur, et abandonner l'erreur, ce n'est pas seulement y renoncer sur un plan théorique, c'est la rejeter sur tous les plans.

Dès lors, on est amené à le comprendre, le début du *Traité de la réforme de l'entendement* s'unifie et nous laisse apercevoir la possibilité de réalisation d'une libération de l'homme sans liberté de choix proprement dite, sans option véritable. Comme déjà indiqué, il n'y a pas ici de pari, et, en se posant le problème du choix, il est déjà résolu, puisque le choix réside entre l'être et le rien. D'autre part, choisir n'est pas choisir de façon purement théorique, c'est déjà s'être engagé tout entier. Par conséquent, on se trouve ici dans un climat qui n'est ni cartésien ni pascalien, mais qui est bien proprement spinoziste.

G/ Plusieurs remarques nuanciant la position de Spinoza doivent être présentées

En effet, il serait fallacieux de croire qu'on puisse se détacher si facilement de la condition commune des hommes.

G1 : Tout d'abord, ce qu'on pourrait appeler la conversion spinoziste ne saurait s'effectuer une fois pour toutes dans la vie. Et cela dans la mesure même où elle se veut totale, et ne peut donc se limiter au domaine réservé de la connaissance. Convaincu qu'il lui faut rechercher le vrai bien, c'est-à-dire « une chose éternelle et infinie », pouvant nourrir l'âme « d'une joie sans mélange et sans tristesse »,

convaincu qu'il doit chercher ce bien, Spinoza ne peut encore se détacher tout à fait de l'avarice, du plaisir sensuel, de la gloire. Il nous le dit lui-même, et cela semble introduire dans sa doctrine une obscurité. Cela semble expliquer que Spinoza cite souvent une phrase d'Ovide² : « Je vois le meilleur et je l'approuve, mais je fais le pire. » On peut se demander si cette phrase ne réintroduit pas la séparation de la connaissance. Comment peut-il se faire, en effet, si la connaissance ne font qu'un, que, voyant le meilleur, je fasse le pire ? Le début du *Traité de la réforme de l'entendement* donne une première réponse. Il nous indique qu'il ne faut pas confondre une vision superficielle du vrai et celle que l'on obtient quand on réfléchit sérieusement. Il faut donc réfléchir sérieusement *serio deliberare*, écrit-il. Dès lors, l'amour du vrai bien s'impose toujours quand il est connu. Mais il s'impose à un esprit totalement tourné vers lui et vraiment déclaré.

C'est ici une notion qui vient de Descartes et se retrouvera chez Malebranche : c'est la notion d'attention. Chez Descartes, l'idée claire est définie comme l'idée présente à un esprit attentif. C'est très curieux que l'attention de l'esprit intervienne dans la définition même de l'idée comme telle ! C'est étrange au point de vue logique ! Chez Spinoza c'est la même chose. Pour que le vrai bien soit vraiment actif, constitue une action, il faut qu'il soit vraiment pensé, mais il faut pour cela que l'esprit s'y donne tout entier.

Seulement l'esprit peut-il pratiquement prêter au vrai bien une attention constante ? Non, et Spinoza nous avoue (et ceci est très important, également pour comprendre d'autres textes ultérieurs), Spinoza nous avoue que le vrai bien s'impose à certains moments. Ces moments, au début, sont rares, *intervalla rara*, dit-il, et ils durent eux-mêmes un temps très court, *exiguum temporis spatium*. Mais ils deviennent ensuite plus fréquents et plus longs, *frequentiora et longiora*. Il y a donc en ce sens une sorte de discontinuité du salut, si l'on peut dire ainsi ; il y a des moments où je suis sauvé parce que je vois le vrai bien. Mais cela ne m'empêche pas à l'instant suivant de retomber dans l'illusion et dans l'erreur.

G2 : Autre remarque concernant le texte: il faut apercevoir que le plaisir sensuel, ou la gloire, ou la richesse ne sont pas des maux, puisqu'il vient d'être dit qu'il n'y avait finalement pas de maux. Ce qui est nuisible et destructeur, ce qui réduit l'homme en servitude, ce qui doit être tout à fait rejeté, c'est le fait de les rechercher pour eux-mêmes, de les considérer comme des fins. Mais on peut les rechercher comme des moyens, en en faisant un usage modéré. Qu'est-ce à dire ? C'est-à-dire que l'on peut jouir des plaisirs ou rechercher l'argent dans la mesure convenable, dit Spinoza, pour entretenir la vie et la santé. Car, dit Spinoza, il faut bien vivre.

Spinoza revient-il alors à une attitude semblable à celle de Descartes, lors de sa morale provisoire ? On pourrait le croire, d'autant qu'il ajoute qu'il faut parler le langage du vulgaire, un langage au niveau du commun et faire tout ce qui ne nous empêche pas d'atteindre notre but. Et pourtant, si on y réfléchit bien, ce n'est pas du tout la morale provisoire de Descartes ; celle-ci, comme il a été rappelé, est la

² Par exemple dans le scolie de la proposition 17 du livre IV.

séparation entre l'action pratique et la pure spéculation. Ici, il y a, au contraire subordination de la vie courante à l'*Ethique*, à la fin purement morale, et non pas, comme chez Descartes, séparation du domaine de la pensée et celui de l'action. Il demeure que les formules de Spinoza ont parfois un ton cartésien.

G3 : Autre remarque concernant le texte : il faut apercevoir que ces formules traduisent alors, à regret, et peut-être contre la volonté de Spinoza lui-même, l'impossibilité de l'unification totale d'une vie. Il est de fait que nous sommes hommes, et que nous retombons sans cesse dans un état qui n'est pas le salut. Alors que pour Spinoza, il faut arriver à la perfection suprême, et pour cela, comme il le dit, connaître l'union de l'esprit avec la Nature totale. De sorte que tout ce que dans les sciences, ne nous rapproche pas de cette fin devra donc être considéré comme totalement inutile. Mais le texte indique encore que, parmi les sciences utiles à l'obtention de cette fin, il y a la mécanique, la médecine, et la science de l'éducation des enfants. Les deux premières pourraient être dues à l'influence de Descartes, mais elles ne font que refléter un autre aspect de la doctrine de Spinoza, qui subordonne le progrès de l'âme à celui du corps. L'âme est d'autant plus éclairée que le corps est plus harmonieux et plus puissant. Donc, tout ce qui accroît la puissance du corps, la mécanique qui augmente notre puissance réelle sur les objets, la médecine qui répare la force de notre organisme, tout cela ne sera pas étranger à l'obtention de notre but.

H/ L'introduction du mot servitude

Sera considéré à présent le début du IV^{ème} livre de l'*Ethique*. Après avoir été instruit dans les trois premiers livres le lecteur de ce que sont Dieu, l'homme et les affections humaines, il importe à Spinoza de réintroduire, pour ce lecteur, le problème éthique proprement dit. C'est sous le mot servitude qu'il compte le faire dans cette quatrième partie, tout comme il le fera pour le mot liberté dans la cinquième. Il n'en était pas ainsi dans les textes qui viennent d'être étudiés, où le lecteur a entendu parler d'amour, de bonheur, de souverain bien, de salut, mais non pas de liberté. Ceci montre que la recherche initiale, la recherche fondamentale a été pour Spinoza celle du bonheur, et que le problème de la liberté ne s'est posé qu'au sein de ce premier problème, le bonheur ne se pouvant obtenir que si l'homme se libère de la servitude de ses passions et de ses affections. Il faut pourtant convenir que ces problèmes ne sont pas séparables. C'est ainsi que dans l'*Ethique*, le problème de la liberté, celui de la vie éternelle, celui du bonheur, de la béatitude, ne font qu'un. Spinoza l'a d'ailleurs compris dès le début de sa réflexion, puisque le premier chapitre du *Court Traité* s'intitule « De la vraie liberté », et présente de cette liberté une conception qui, dans ses grandes lignes, ne diffère pas de celle de l'*Ethique*.

H1 : Mais revenons à la préface du livre IV. Elle commence par une définition de la servitude. La servitude c'est « l'impuissance de l'homme à gouverner et réduire ses affections, ses sentiments ».

Cet état, c'est précisément celui où l'homme est amené, en voyant le meilleur, à

faire le pire. Et il est clair que Spinoza pense alors à l'état qu'au début du *Traité de la réforme de l'entendement*, il nous décrivait comme ayant été le sien, état qui a précédé sa décision de ne chercher que le vrai bien, et qui même a suivi cette décision, en ces retours passionnels dont Spinoza nous a entretenus.

Mais ici, dans le livre IV de l'*Ethique*, le texte tourne autrement, et nous engage à réfléchir sur les notions de perfection et d'imperfection, de bien et de mal. Et voici ce qu'il nous dit.

Perfection et imperfection. Le premier sens de ces mots est relatif au rapport d'une œuvre et du but que s'est proposé son auteur. L'œuvre est parfaite si elle est conforme à ce but. On ne peut donc juger de la perfection ou de l'imperfection d'une œuvre si on ignore la pensée de l'auteur de l'œuvre.

Tel est le sens fondamental auquel il faudra toujours revenir. Cela est important pour comprendre ce qui va suivre au sujet de la perfection et de l'imperfection. Il faut d'abord que je sache ce que l'artisan s'est proposé pour que je puisse dire si son œuvre est parfaite ou imparfaite. Si je vois une montre sans savoir qu'elle est faite pour marquer l'heure, comment pourrais-je savoir si elle est parfaite ou imparfaite ?

Plusieurs déviations interviennent pour compromettre cette recherche de sens.

En premier, on commence à dévier à cause des idées générales. C'est une première déviation qui s'explique ainsi. Nous avons des *idées générales* qui, rappelons-le, pour Spinoza, sont toujours *illusoire*s, et donc n'ont rien de commun avec les idées communes. Ainsi les hommes se font des idées sur ce que sont les tours, les maisons, etc. Et ils comparent les tours et les maisons qu'ils voient non pas avec le dessein de l'artisan, qui les a construites, mais avec les idées générales qu'ils ont de ces objets.

Cette remarque psychologiquement vraie explique par exemple tous les contresens qu'on fait sur la peinture. Les gens qui condamnent tel ou tel peintre moderne commencent par penser qu'il a voulu peindre comme Léonard de Vinci. Et voyant, qu'il n'a pas peint comme lui, ils estiment qu'il a manqué son but. Savoir ce que l'auteur a voulu faire, cela seul s'impose. Or, ce n'est pas ce que nous faisons quand nous entreprenons de juger si une maison est parfaite, ou non parfaite. Nous comparons la maison à l'idée générale que nous avons de la maison.

Une seconde déviation conduit à appeler parfaites et imparfaites, les choses de la Nature. Ici, l'erreur est plus grave. Non seulement, en effet, on ne compare pas l'œuvre à sa fin, au but qu'il faudrait considérer, mais encore il n'y a pas du tout de fin à considérer. Dans l'erreur précédente, on prête à l'artisan une fin qui n'est pas la sienne. Ici on prête à la Nature une fin, alors que, selon Spinoza, elle ne s'en propose aucune.

Voilà donc condamnées, si l'on peut dire, les notions d'une perfection et d'une imperfection objective, et par là même d'un bien et d'un mal objectifs. Il n'y a, dit Spinoza, dans la Nature, ni perfection, ni imperfection au sens où nous entendons généralement ces mots, ni succès, ni échec, ni bien, ni mal. Et cela parce que la Nature n'agit pas en vue de fins. Il n'y a par conséquent, et il ne peut y avoir dans la Nature aucun défaut. Ce n'est qu'en comparant les choses aux fins, aux

intentions supposées de la Nature ou de Dieu que l'on parle de perfection ou d'imperfection, de bien ou de mal. Or, au contraire, et c'est ce que le premier livre de l'*Ethique* nous a montré, en Dieu existence et action ne font qu'un, Dieu n'existe pour aucune fin, et de ce fait, il n'agit non plus en vue d'aucune fin. Dieu est une absolue plénitude d'être, et l'on ne saurait introduire en lui cette faille, cette non-coïncidence avec soi par lesquelles se laisseraient comprendre une intention, un projet, un temps futur.

H2 : A la détermination par les fins, Spinoza vient substituer la seule détermination causale, celle d'une causalité efficiente, mathématique et déductive. Et il en est ainsi pour l'action de l'homme lui-même. La cause dite finale, dit Spinoza, « n'est rien d'autre que l'appétit humain lui-même, en tant que celui-ci est considéré comme le point de départ ou la cause première d'une chose quelconque ».

Nous voici donc introduit dans une vision nécessaire et moniste³. Cette vision résulte de la conception que Spinoza se fait de la Nature, et de cette mathématisation du réel qu'il a opérée. Comment, dès lors, introduire le projet moral, fondamental de Spinoza, si tout projet moral implique un but à atteindre, une transformation de l'homme, un idéal à réaliser ?

Il importe de bien poser cette question. En effet, tout d'abord, il faut rappeler que la conception de Dieu que Spinoza nous rappelle en cette préface du livre IV, loin d'être un obstacle à son projet moral, est la condition nécessaire de sa solution. C'est parce que Dieu est tel que, selon lui, le salut est possible. Ce Dieu, c'est précisément ce *verum bonum*, ce vrai bien dont le début du *Traité de la réforme de l'entendement*, nous parlait. Ce Dieu sans fissure, ce Dieu qui ne se propose aucune fin, c'est ce vrai bien dont Spinoza a entrepris la recherche.

I/ En s'accordant à la Nature entière, ma nature réalisera sa nature, sans jamais être prise entre bien et mal

Ce projet élève l'*Ethique* contre la morale : Ce que nous dit Spinoza n'est pas du Pascal, n'est pas du Descartes. Ce qu'il nous propose ce n'est pas le choix entre des biens et des maux. C'est une éthique qui s'élève contre toute séparation du bien et du mal. En ce sens, le projet Spinoza est de rupture avec toute morale classique, avec toute conception dualiste, avec toute substantification du bien et du mal, avec toute condamnation, comme mauvaise, des choses qui sont dans la Nature. Il n'y a pas de bien et de mal, la Nature ne contient pas de défauts, et tout ce qui vient d'être dit se résume à ceci : ce qui est est le bien absolu, et, en dehors de cela, il n'y a rien.

Il : Il reste qu'un problème demeure encore. La valeur de la Nature étant ainsi affirmée, en bloc et comme vrai bien, et donc que nulle perfection ou imperfection nul mal, nul bien relatif et fini ne pouvant être distingué, il demeure que, dans le sujet moral, dans l'agent moral, il faut bien que ces notions soient réintroduites. Car même si la Nature est sans aucun défaut, même si dans l'objet il n'y a ni bien

³ Pour Spinoza, l'homme est fait d'une seule substance.

ni mal, mais une sorte de bien absolu qui coïncide avec l'être, qui coïncide avec tout ce qui est, il demeure absolument nécessaire, pour qu'on puisse parler d'éthique, que ces distinctions réapparaissent, sous une forme ou sous une autre dans le sujet, dans ce que nous pourrions appeler l'agent moral, puisque pour moi, homme qui veut réaliser mon salut, il y a quand même deux voies possibles, puisque tout le monde ne sera pas sage, tout le monde ne sera pas sauvé. De quelque façon par conséquent, qu'on appelle la vie de ceux qui ne seront pas sauvés, elle comprendra bien, d'une certaine manière, un mal.

C'est pourquoi la préface de la quatrième partie de l'*Ethique* se propose de montrer qu'il y a du bien et du mal dans les sentiments. On y trouve l'expression : « ce que les sentiments ont de bien ou de mal ». C'est pourquoi cette même préface avoue qu'on ne peut pas se passer de ces termes, de ces *vocabula, naturae humanae exemplar*. Et il faut par conséquent entendre par bien ce qui permet de se rapprocher de ce modèle, et par mal ce qui nous en détourne.

I2 : N'y a-t-il pas en cela une contradiction ? Ne faut-il pas avouer que le projet moral, qui ne se peut exprimer qu'en faisant appel à des concepts illusoire, est lui-même illusoire ?

Sans doute Spinoza nous a-t-il dit que les mots parfait et imparfait n'avaient de sens que relativement à la comparaison d'une oeuvre et du but poursuivi par son auteur. On peut donc dire que nous leur conservons bien ce sens, puisqu'on va comparer une réalisation : notre vie, à un but : la sagesse. Mais Spinoza a dit aussi que l'homme n'est pas un empire dans un empire, qu'il n'est qu'une chose de la Nature, qu'un mode de la Nature. Il a dit aussi qu'une chose naturelle ne se proposait point de fin, que l'ordre de la Nature ne comprenait pas de fin. Faut-il faire exception pour la fin morale, ou faut-il considérer que cette fin n'importe pas à la Nature, qui l'ignore, qui ne s'en soucie pas ? Faut-il considérer que le projet de salut tel qu'il vient d'être défini est lui-même complètement subjectif, émotionnel, et qu'il n'a selon l'être aucun sens ?

On le voit, ceci est fort préoccupant . Car, après avoir opposé Spinoza, ce qui vient d'être fait, aux morales classiques, il faudrait dire que son propre projet moral n'a de sens que pour le bonheur individuel, mais que selon l'être il ne change rien. Tel est le problème devant lequel nous sommes placés, devant lequel Spinoza nous a placés. C'est ce problème qui va concerner la prochaine leçon.

11^{ème} leçon

LE PROJET DE SALUT N'A QUE LE SENS QUE NOUS LUI DONNONS ET AUCUN SELON L'ÊTRE

Tel qu'exposé précédemment, le projet spinoziste est éthique et de salut. Avant toute chose, Spinoza cherche le *verum bonum*, le vrai bien. Mais sa démarche ne se confond en rien avec celle de la morale traditionnelle. Il n'y a pas chez lui de véritable option, il n'y a pas de choix entre des biens également tenus pour

positifs, et à plus forte raison entre le bien et le mal. Le seul vrai bien, c'est l'Être unique, et cet Être est et agit avec une totale nécessité. Dieu (appelé Nature) ne se propose pas de fins ; il ne nous ordonne donc rien, il n'exige rien de nous. Il ne nous demande rien, sinon d'être ce qu'il nous fait être, et que, par conséquent ce que, nécessairement nous sommes.

Pour qu'un projet comme le sien, qui se veut éthique, n'est-il pas nécessaire qu'il soit proposé à la nature humaine un modèle, et que l'on entende par bien ce qui nous permet de nous rapprocher de ce modèle et par mal ce qui nous en détourne ? Bien que la préface de la quatrième partie l'accorde, le problème n'est pas résolu pour autant.

Reformulons donc ce problème : comment Spinoza, en parlant pour nous de bien ou de mal, peut-il déclarer que ces mots, comme ceux de parfait et d'imparfait, n'ont en soi, et selon Dieu ou la Nature aucun sens ? Faut-il croire que le projet de salut n'a que le sens que nous lui donnons, et n'ait aucun sens selon l'être ?

A/ Il y aurait une idée vraie de la perfection, ce serait son assimilation à l'être

Spinoza, après avoir déclaré dans la préface du livre IV, que la perfection et l'imperfection ne sont que des « modes de penser », « des notions que nous avons accoutumé de forger parce que nous comparons entre eux les individus de même espèce ou de même genre ». Spinoza ajoute : « et, pour ce motif, j'ai dit plus haut, dans la définition 6 de la partie II, que par perfection et réalité, j'entendais la même chose ».

Soulignons qu'ici Spinoza semble opposer à la conception subjective et illusoire de la perfection qui résulte de la comparaison, une conception objective qui l'assimile à la réalité. Il y aurait, par conséquent, une fausse idée de la perfection. Ce serait celle que nous formerions en comparant les individus entre eux. Il y aurait une idée vraie de la perfection. Ce serait celle qui l'assimilerait à l'être.

Mais ce n'est pas si simple, poursuit Spinoza, « nous avons l'habitude de ramener tous les individus de la Nature à un genre unique qu'on appelle généralissime (*ad unus genus quod generalissimum vocatur*), autrement dit à la notion de l'être (*nempe ad notionem entis*) qui appartient à tous les individus de la Nature absolument ».

Ici donc, on ne renonce pas à la comparaison ; elle semble pouvoir se maintenir, mais en changeant de caractère. On dit que les êtres sont plus ou moins parfaits dans la mesure où nous trouvons que les uns ont plus d'être, plus d'entité ou de réalité (*plus entitatis aut realitatis*) que d'autres. Et nous jugeons les êtres imparfaits, ajoute l'auteur, « en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe une négation comme limite, fin, impuissance ». Mais on n'en saurait conclure qu'il manque effectivement à ces êtres quelque chose qui appartienne à leur nature . « Car tout ce qui suit de la nécessité de la Nature d'une cause efficiente arrive nécessairement ».

Le texte est difficile. Il est difficile parce que, comme on le voit, on ne sait pas très bien, en le lisant, si, en fin de compte, Spinoza admet ou rejette la distinction des êtres parfaits et des êtres imparfaits et la hiérarchie d'êtres plus ou moins parfaits.

B/ Malgré la présence de plusieurs sens du mot parfait, Spinoza chemine néanmoins vers la notion d'essence, les essences exprimant plus ou moins d'être

Nous nous trouvons en présence de plusieurs sens du mot parfait. Comme on l'a vu, on dit qu'une chose est parfaite quand elle s'accorde avec le projet de son auteur. Puis, selon les idées générales, on dit qu'une chose est plus ou moins parfaite quand elle est plus ou moins conforme à l'idée générale que nous nous faisons de son type. Enfin, on finit par appeler parfaites ou imparfaites les choses de la Nature, en oubliant, ce qui est l'erreur majeure, que les choses de la Nature ne peuvent pas être jugées selon un tel critère, et cela pour une bonne raison, c'est que pour les choses de la Nature, aucune fin n'est concevable, Dieu (ou la Nature) ne s'étant proposé aucune fin.

Or, en vertu du dernier texte cité, il semble bien que Spinoza revienne d'une certaine façon sur ce qu'il a dit, et admette qu'il y ait des choses parfaites et des choses imparfaites et des choses plus ou moins parfaites.

En effet, d'une part, ce texte semble contenir, de la perfection, une définition correcte et positive. Et, en ce sens, on peut croire que la notion d'être *notio entis*, n'est plus une de ces idées générales que Spinoza condamne, mais bien une « notion commune » qu'il accepte. Il faut se souvenir que les idées générales formées à partir du sensible, sont des idées propres à la connaissance du premier genre, et par conséquent sans aucun rapport avec le vrai. Les notions communes, au contraire, étant *a priori*, et nous permettant de raisonner d'une manière mathématique, sont parfaitement valables. Or la notion de l'être ici invoquée, cette *notio entis*, n'est pas une notion obtenue par simple généralisation. Elle est en quelque sorte *a priori*, elle s'applique et convient à tous les individus. Spinoza le dit, et de fait, on la rencontrera sans cesse, et dès la fin de cette leçon, intervenir dans la théorie de Spinoza la notion d'une réalité plus ou moins grande. Il semble donc bien que cette notion d'être, et indiquant que les choses contiennent plus ou moins d'être soit valable.

Spinoza, en effet, nous proposera sans cesse d'arriver à une « perfection plus grande ». Qu'est-ce à dire ? Il ne s'agit pas, bien entendu, changer d'essence, ce qui serait pour lui se détruire. Car chaque essence est particulière, et c'est précisément pour cela qu'il est absurde de juger en comparant, par exemple un homme à l'idée générale d'homme. Il n'y a pas « l'homme », et l'idée générale d'homme ne vaut rien. Il n'y a que des hommes, et chaque homme a son essence particulière. Mais semble nous dire Spinoza, une chose est de comparer les hommes à l'idée générale d'homme, autre chose est de les comparer à la notion d'être. Car toute essence est de l'être, les essences expriment plus ou moins d'être. Et si l'on ne peut changer d'essence, on peut en revanche agir plus ou moins. On peut agir ou pâtir, on peut subir le monde ou agir pleinement selon son essence, selon la loi de sa propre nature. Ce sera là, on le verra, passer de la passion à l'action, et, en ce sens, augmenter son être.

Ainsi, me semble-t-il, ce que veut dire ce texte, c'est que, l'idée générale d'homme étant bannie, nous pouvons encore juger et comparer selon la *notion*

commune d'être. Il ne faut pas juger les gens selon les idées générales, mais on peut les juger selon cette *notio entis*. Et à l'appui de cette interprétation qui ne s'impose pas absolument, Alquié l'avoue, on peut citer tous les textes, et ils sont nombreux, où le terme être, est chez Spinoza, pris dans un sens positif, comme synonyme de substance, voire même de Dieu, ne fût-ce que la fameuse définition 6 de la partie I : *Per Deum intelligo ens absoluto infinitum...*

C/ La notion commune d'être, notio entis, induite par l'essence, est hors d'effet sur le Dieu-Nature de Spinoza

L'explication qui vient d'être donnée, n'est pourtant pas totalement satisfaisante. En effet, le fragment de texte évoqué utilisé par Spinoza pour introduire son projet éthique en montrant que les êtres sont plus ou moins parfaits, ne constitue pas une solution claire et complète au problème posé. Des compléments s'imposent.

–Tout d'abord, il faut remarquer que si le terme *ens* est pris positivement comme équivalent de *Substance*, ce terme est souvent considéré par Spinoza comme un terme transcendantal, autrement dit comme une idée générale, comme un terme qui désigne une idée issue elle-même d'une généralisation imaginative, et donc n'ayant aucun sens rationnel. C'est le cas, dans le second scolie de la proposition 40, partie II, où précisément ce terme être est cité parmi les termes qu'il faut absolument bannir. Impossible d'écarter ce sens puisque, dans le reste du texte, aussitôt avant et aussitôt après, Spinoza dit que l'on rapporte toutes choses à l'être, et qu'on le considère alors comme un genre. Sans doute est-ce le genre le plus général, mais c'est tout de même un genre. Et on sait très bien que, lorsque Spinoza nous parle de genre, il n'est plus dans la perspective de sa vraie méthode et qu'il fait allusion à une vision scolastique qu'il rejette.

–En outre, ni au début du texte, ni dans la phrase qui va suivre, phrase qui proclame la pure subjectivité du bien et du mal, aucune particule de rupture, aucune expression ne vient indiquer qu'on change de plan, que l'on passe de l'illusion à la vérité, puis de la vérité à l'illusion. Spinoza dit au contraire que le bon et le mauvais n'indiquent non plus rien de positif dans les choses, « du moins considérées en elles-mêmes ». Car une même chose, précise-t-il, peut être bonne pour l'un et mauvaise pour l'autre. Ainsi la musique, bonne pour le mélancolique, mauvaise pour celui qui se plaint, n'est ni bonne ni mauvaise pour le sourd.

On le voit, par conséquent, le thème général du texte est celui de la relativité des termes perfection et imperfection, bien et mal ; l'atmosphère n'est nullement celle de la légitimité de ces termes.

–Cependant, on ne peut nier qu'il y ait une légitimation, au moins partielle de ces termes dans la préface du livre IV de l'*Ethique* ; elle nous prévient, en effet, que Spinoza va en user. Il n'y a donc aucun rejet.

Le problème est néanmoins posé et Alquié propose la solution suivante. Tout indique que, précise-t-il, même au sens où nous venons de prendre les choses selon l'être – la perfection et l'imperfection par comparaison avec leur degré d'être – nous mettons dans les choses ce qui ne s'y trouve effectivement pas du point de vue de Dieu. Plus exactement, c'est ce qu'Alquié va établir par la suite, en faisant appel aux lettres de Spinoza à un correspondant nommé Blyenbergh ; il

veut montrer que Dieu ne compare pas, même selon l'être. Aussi est-il exact de dire que le Dieu de Spinoza n'est pas un Dieu qui veut notre salut, qui nous aime, qui nous interdit certains actes, qui nous récompense, qui nous punit. C'est un Dieu-Nature que rien ne peut affecter. Ainsi, même selon la *notio entis*, quand je dis qu'un individu a plus d'être qu'un autre, ou qu'il passe à une perfection plus grande, il semble bien que, du point de vue de Dieu, je ne dise rien.

D/ Synthèse de la préface du livre IV

Trois idées, qui sont autant de points acquis, peuvent en être dégagées :

1° Il y a une conception du bien et du mal, de la perfection et de l'imperfection qu'il faut tout à fait rejeter. C'est celle qui, procédant par comparaison de l'individu à son genre, et à une idée générale tenue pour modèle, pour fin à réaliser, trouve dans l'individu, et donc dans la Nature dont il fait partie, quelque défaut. La Nature n'a pas de défaut : il n'y a que des essences particulières, chacune est ce qu'elle est, et elle est selon Dieu.

2° Il y a une comparaison légitime, selon nous, c'est-à-dire selon le point de vue de l'homme : c'est celle qui se fait non selon les idées de genre, mais selon le degré d'être des essences.

3° Même dans ce dernier cas, cependant, il ne faut pas croire qu'une essence puisse avoir de défaut du point de vue de Dieu. Car chaque être est ce qu'il est, il est ce que Dieu le fait, il est ce que Dieu veut qu'il soit. Dieu ne compare pas les êtres, et donc il ne peut pas être mécontent d'eux. Tout être exprime sa volonté ; nul être, nul acte ne peut nuire à Dieu, ne peut l'attrister, ne peut lui causer de la peine. C'est donc bien selon nous, et seulement selon nous, que l'on peut parler d'un point de vue éthique, d'un point de vue moral. Et l'on retrouve ici l'intuition la plus centrale de Spinoza : il veut abandonner le point de vue de notre conscience, atteindre l'en-soi des choses, c'est-à-dire, selon lui, se placer du point de vue de Dieu.

E/ Correspondance Spinoza-Blyenbergh

Cette correspondance va permettre d'opposer le projet éthique de Spinoza à la conception religieuse et chrétienne du péché et du salut.

Première lettre de Blyenbergh⁴ à Spinoza (12 décembre 1664)

Peut-on dire que Dieu soit cause de tout, non seulement de la substance de l'âme, mais aussi de ses actes ? Si on l'affirme, en effet, ou bien il faut déclarer que l'acte commis par Adam n'est pas un mal, et par conséquent qu'il n'y a pas de péché, ou bien il faut reconnaître que Dieu est la cause du mal. Ces deux issues paraissent absolument inacceptables à Blyenbergh. En bon chrétien qu'il est, il veut croire à la fois au péché d'Adam et la non implication de Dieu dans ce péché.

⁴ Ce courtier en grains de Dordrecht a lu les *Principes de la philosophie de Descartes démontrée géométriquement* par Spinoza (1663), suivi des *Pensées métaphysiques*. Les questions qu'il pose sont relatives à cet ouvrage de Spinoza.

La partie du texte de Spinoza qui a attiré l'attention de son correspondant, est celle où l'on expose que « Dieu crée les choses instant par instant, qu'il est par conséquent cause de tout ce qui arrive dans le temps, et par conséquent de tous nos actes ». Ce texte ne constitue pas, à proprement parler, l'expression d'une doctrine de la création continuée chez Spinoza. Ce dernier n'en fera pas moins sienne, dans sa réponse, la thèse de Descartes, montrant qu'en fin de compte, « il n'aperçoit pas une séparation radicale entre sa propre thèse de l'omnidépendance des choses par rapport à Dieu et la thèse cartésienne de la création continuée ».

Réponse de Spinoza à Blyenbergh (3 janvier 1665)

Spinoza y maintient ferme la doctrine selon laquelle rien ne peut arriver contre la volonté de Dieu, ce qui, soit dit en passant, était admis par tous les théologiens, et ce qui, par conséquent, énoncé sous cette forme, ne pose pas de question. Mais Spinoza en conclut que Dieu est la cause de l'action d'Adam, et qu'il en est la cause intégrale, et donc que l'on parle toujours improprement en disant que nous péchons contre Dieu et que nous pouvons offenser Dieu. Là Spinoza se sépare de la conception classique du péché.

La fin de la lettre reprend ce thème, et considère que l'Écriture use d'un langage convenable au vulgaire, et qu'il faut bien apercevoir la nature de ce langage pour comprendre ce qu'il veut dire. Alquié reviendra sur cette idée.

Mais, selon Spinoza, on ne peut soutenir pour autant que Dieu soit cause du mal. Et l'on ne peut pas le soutenir pour une bonne raison, c'est qu'il n'y a pas de mal. Le mal et le péché ne sont rien de positif. Certes, la décision d'Adam peut être dite mauvaise, néfaste, préjudiciable, eu égard à la privation d'un état, qu'à cause d'elle Adam a perdu. Elle est donc préjudiciable à Adam, pour Adam eu égard à son passé, puisque Adam a été, à cause de sa faute chassé du Paradis. Mais une privation n'a rien de positif, et le nom dont nous l'appelons n'a de sens que pour notre entendement et non pour l'entendement divin.

En vérité, toute chose enveloppe une perfection égale à son essence. La décision d'Adam de manger du fruit défendu enveloppe autant de perfection qu'il y a de réalité exprimée en elle. Voyons bien, en ceci, l'assimilation parfaite des deux mots, perfection et réalité. On ne peut concevoir d'imperfection en un objet qu'en le comparant à un autre, et donc selon nos idées générales, thème préalablement étudié. Mais Dieu, lui, ne connaît pas les choses abstraitement, il ne forme pas d'elles des définitions générales. Il n'exige donc pas d'elles plus de réalité qu'il ne leur en a réellement donné. Dieu pense Adam comme une essence particulière. De l'essence particulière d'Adam, il résulte qu'il doit manger du fruit défendu. Et, par conséquent, Dieu ne demande pas à Adam autre chose.

Par sa conception particulière, Spinoza admet, d'une part que tout est absolument nécessaire, mais d'autre part, il admet qu'à l'intérieur du même individu soit le progrès, soit la perte d'un état heureux, et le passage à une perfection plus ou moins grande. C'est la difficulté que l'on rencontrera plus avant, et que Blyenbergh va précisément reprendre. Mais Spinoza rejette toute idée de péché de faute, de désobéissance à la volonté divine, de bien et de mal au sens classique, de châtement et de récompense.

Alquié revient un instant au problème du langage de l'Écriture. Il voit que, dans cette Écriture, d'après Spinoza, les prophètes (Moïse en particulier) ont présenté comme une défense divine la révélation faite à Adam par Dieu des conséquences mortelles qu'aurait pour lui l'ingestion d'un fruit. Qu'est-ce que Dieu a dit à Adam ? Il lui a simplement dit, en s'adressant à sa connaissance : « Si tu manges du fruit, il t'arrivera malheur, et le malheur qui va t'arriver, c'est la conséquence nécessaire et naturelle, et non pas le châtement, d'avoir mangé le fruit. » Dieu aurait été par conséquent, selon Spinoza, exactement semblable à quelqu'un qui dirait à un enfant ; « Ce fruit est du poison, il ne faut pas en manger. » Il éclaire la connaissance de l'enfant. Si l'enfant absorbe le poison, il sera empoisonné. Non pas parce que celui qui l'aura prévenu aura à intervenir pour le tuer, mais par l'effet des lois de la Nature. De même, si Adam est puni, ce n'est pas que Dieu, à ce moment-là, ait à nouveau à intervenir à nouveau comme juge et comme auteur d'une sanction, à dire ; « Puisque tu as mangé de ce fruit, je te punis. » Mais parce qu'il est dans la suite naturelle du fait d'avoir mangé le fruit de perdre l'état heureux que d'abord possédait Adam.

De même, les Prophètes ont présenté comme des ordres et comme des lois les moyens de salut qui ne sont que des causes, et ils ont présenté comme des châtements ou des récompenses des conséquences de nos actes qui ne sont que des effets. Car il n'y a en la Nature ou en Dieu qu'un seul type de rapport. C'est bien ce qu'il faut comprendre comme étant l'idée de Spinoza : ce type de rapport est celui de la causalité rationnelle ou, ce qui pour Spinoza revient au même, d'une déduction à type mathématique. Au fond, pour Spinoza, il y a toujours une double façon de penser : une façon selon l'homme et une façon selon Dieu, selon la substance, selon la vérité. Cette façon transforme tout, nous fait apercevoir le monde d'une manière absolument nouvelle. Ici, plus de sanctions, plus de fautes, plus de péché. Telle est donc la réponse de Spinoza.

Lettre de Blyenbergh à Spinoza (16 janvier 1665)

Cette réponse est loin de le satisfaire et il déclare en premier, et c'est ce qui va entraîner Spinoza à rompre avec lui, qu'en cas de conflit entre ce que son entendement conçoit clairement, et la vérité révélée, il choisit, lui, Blyenbergh, la vérité révélée.

Cela dit, il renouvelle à Spinoza ses objections. Si l'on veut porter un jugement sur celles-ci, et nombre de commentateurs ont omis de le faire, il faut se rappeler que Blyenbergh n'a lu que les *Principes* de Descartes commentés par Spinoza. Bien conscient de cela, Alquié trouve cependant l'une de ses objections bien réelle. Pour Blyenbergh, il y a une contradiction à admettre, d'une part que le mal n'existe pas, de l'autre que l'on puisse être privé d'une condition meilleure. Il ne s'agit plus ici de comparer, en effet, un être à un autre être. Il s'agit du même être, qui est déchu de sa perfection première, et qui s'est donc réduit, par sa faute, à une condition pire.

Nous sommes ainsi replacés au cœur de notre problème : comment peut-on dire d'un être qu'il passe à une perfection plus grande ou à une perfection moins grande ?

Nouvelle réponse de Spinoza à Blyenbergh (28 janvier 1665)

A cette objection que l'on considère maintenant, Spinoza ne répond pas directement, se contentant de préciser sa doctrine sur d'autres points et de critiquer certaines affirmations de Blyenbergh. En particulier celle selon laquelle les hommes seraient pour lui semblables aux pierres ou aux objets mêmes de la Nature. Spinoza établit que, ce qu'il rejette c'est seulement l'idée d'un Dieu juge. Il note que la privation n'est que l'absence de certaines choses, et que cette absence n'est jugée privation que par comparaison. Tout cela semble à Alquié parfaitement valable ; mais il reste une difficulté qui, pour lui, n'est pas résolue.

La privation, dit Spinoza, résulte d'une comparaison ; ce n'est pas douteux, précise Alquié, mais il y a en réalité deux cas que Spinoza paraît sinon confondre, du moins rapprocher d'une manière illégitime.

Nous disons, écrit Spinoza, qu'un aveugle est privé de vue, parce que nous l'imaginons facilement clairvoyant, soit en le comparant à d'autres, soit en comparant son état présent à son état passé. Mais, en réalité, ces deux cas sont tout à fait différents. Dans un cas nous avons tort de nous plaindre – si l'on se place au point de vue spinoziste, bien entendu – mais, dans l'autre, on n'a pas, il me semble, complètement tort.

S'il n'existe en effet, comme Spinoza le pense, que des essences particulières, si les idées générales ne sont que le fruit de la pure confusion, si Dieu ne forme aucune idée générale, on peut très bien admettre la formule de Spinoza disant que l'aveugle n'ayant pas plus que la pierre, en son essence, la faculté de voir, il n'y a pas plus de raison de dire qu'un aveugle est privé de vision qu'on ne le dit d'une pierre. Il y a là une doctrine extrêmement dure, mais aussi extrêmement ferme.

Nous nous plaignons sans cesse de notre sort parce que nous formons des idées générales. Je me forme par exemple une idée générale de l'homme ; or, l'homme, c'est un être qui y voit. Si par conséquent, je suis aveugle, je me plains, et j'ai l'impression qu'on m'a privé d'une chose qui appartient à ma nature, voir. Or, dit Spinoza, il n'y a pas d'idées générales valables ; il ne s'agit donc pas de raisonner selon l'homme général, qui n'existe pas. Il s'agit de raisonner selon son essence. L'aveugle est un être dont l'essence est de ne pas voir. Et l'aveugle n'a pas plus à se plaindre de ne pas y voir qu'une pierre n'a à se plaindre de ne pas y voir. Car il est de l'essence d'une pierre de ne pas voir et de l'essence d'un aveugle de ne pas voir.

Il est clair, qu'en ceci, comme toujours chez Spinoza, est nié le désir considéré comme conscience, non coïncidence avec soi, comme signe, en nous, de la possibilité d'un état meilleur. En passant du point de vue à celui de Dieu, tout cela échappe, est dévalorisé.

Alquié dit comprendre, sans dire qu'il l'accepte, ce que Spinoza veut dire ici. Mais peut-on raisonner ainsi, souligne-t-il, s'il s'agit d'un être qui change, c'est-à-dire s'il s'agit de quelqu'un qui a vu et qui a cessé de voir ? Car alors on ne voit pas le moyen de nier le temps comme tel, présent à notre conscience. Et d'un voyant qui devient aveugle, ne faut-il pas dire qu'il a changé d'essence ? Car, s'il n'a pas changé d'essence, il n'est pas absurde pour lui, dans la mesure où on

admet qu'il est un être, un être qui dure, qui a une essence, qui demeure dans le temps, il n'est pas absurde de dire qu'en effet il peut se plaindre de ne pas voir et qu'il pourrait retrouver la vision. La vision n'est pas incompatible avec son essence puisque, dans le passé, il a vu.

Lettre de Blyenbergh à Spinoza (12 février 1665)

Dans cette lettre, Blyenbergh remarque que le raisonnement de Spinoza repose toujours sur l'essence d'un être « à un moment donné » (« n'appartient à l'essence d'une chose de ce qu'au moment considéré on aperçoit qui est en elle »). Blyenbergh ne voit plus dès lors, comment une âme peut se transformer. Il ne voit plus comment, si une âme est donnée, à la nature de laquelle convient la recherche des plaisirs et des actes criminels, on pourra déterminer cette âme à renoncer au mal. Bref, tout progrès et toute chute deviennent inconcevables à l'intérieur des mêmes êtres ou essences.

Dernière réponse de Spinoza à Blyenbergh (13 mai 1665)

Dans cette réponse, Spinoza prend mal les choses. Il se moque de son interlocuteur, ironise, et assimile la question que Blyenbergh lui a posée à celle qui demanderait s'il peut convenir à la nature d'un homme de se pendre. Oui, en effet, dit-il, si l'on me démontre qu'il y a un homme à la nature duquel il convienne de se pendre, un homme qui ait une telle nature qu'il serait mieux pendu par le cou qu'assis à une table, dans ce cas, en effet, qu'il se pend.

Cette ironie de Spinoza paraît à Alquié, à la fois fondée et non fondée. Ce que Spinoza montre, ce qu'il établit fortement et justement, c'est que le mal n'est pas une essence, et ne peut donc convenir à aucune nature. Sur ce point, c'est donc Blyenbergh qui a tort. Il a oublié que le mal n'a pas d'essence, et que l'essence de toute âme, étant essentiellement affirmation, ne peut contenir sa propre négation.

Mais Blyenbergh a posé une autre question qui restera sans réponse. Cette question, répétons-le est relative à la transformation d'un être dans le temps, au passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, passage qui trouble à bon droit Blyenbergh, et sans lequel, en effet, on ne saurait concevoir d'action morale.

F/ Spinoza en arrive à concevoir biologiquement l'essence

En fait, toutes les difficultés présentées précédemment ne peuvent être tirées au clair qu'en passant par la notion spinoziste de l'individu, individu considéré comme dur dans le temps. Cette notion manque pourtant de clarté du fait qu'elle résulte d'une double origine.

Elle semble provenir en effet de la fusion d'un concept mathématique et d'un concept biologique. Selon sa définition mathématique, un être ne saurait changer, ni vouloir être autre qu'il n'est. Et, en sens, cela va de soi. Et Alquié fait remarquer ici que Spinoza prend toujours la signification mathématique au niveau de l'éternité, et ne semble pas avoir songé à l'idée d'une loi de la série, expliquant la succession même d'un certain nombre d'états. Or, c'est un aspect mathématique de la notion qu'il fait jouer quand précisément il veut nous montrer qu'un être ne

peut pas changer d'essence, qu'il y a nécessité universelle, qu'il est absurde pour l'aveugle de vouloir voir. Mais en ce cas, cependant, on ne voit plus comment une essence pourrait changer. On comprend très bien, en effet, pourquoi un triangle ne peut pas devenir un cercle, pourquoi une sphère ne peut pas devenir un cube. Mais dans la même perspective, on ne comprend pas du tout comment un être qui voit peut tout d'un coup cesser de voir.

C'est pourquoi, à cette idée de l'individu, se joint une autre notion, une notion biologique. Parfois, en effet, Spinoza conçoit l'essence biologiquement. En ce sens, il y a une certaine élasticité des essences. La fixité des êtres vivants, en effet, n'est pas semblable à la fixité d'une essence mathématique. Un être vivant est toujours le même, je suis toujours le même, mais je change. Et, par conséquent, la fixité des êtres vivants exclut les transmutations, les changements d'espèce, mais n'exclut pas les changements d'état. L'individu ne peut changer d'essence. Un lion ne peut pas devenir un tigre, un âne ne peut pas devenir un éléphant. Mais, dans les limites que son essence lui assigne, l'individu est capable de progrès, de chute, et donc de changement, de renouvellement, de maladie, de guérison, de santé.

Cette tension entre ces deux conceptions de l'individu se rencontrera dans la suite, mais dans la théorie des affections, on verra qu'elle s'appuie sur la seconde conception, celle d'une essence qui supporte en elle-même des changements, d'autant plus que la servitude a été définie par Spinoza comme l'impuissance de l'homme à gouverner et à réduire ses sentiments.